

## Uskontotieteen ominaisuuksia ja omituisuuksia

Matti Kamppinen

**Uskontotiede on paljon vartijana: sen tutkimuskohteista osa kyseenalaistaa tuntemamme parhaan tietämisen välineen eli tieteen oikeutuksen, ja samaan aikaan kulttuurirelativismiin traditio kannustaa kysymään, mikä on tieteellisen toiminnan kulttuurinen perusta. Moisisessa jännitteisessä tilassa on paljon voitettavana, mutta myös paljon menetettävänä. Uskontotieteen opetuksen yksi kestävimpiä neuvoja onkin: pidä pääsi kylmänä.**

Sosiaalitiehteellisenä tieteenalana uskontotiede ei eroa perusasetelmiensa puolesta sosiologiasta, kulttuuriantropologiasta, kirjallisuustieteestä tai taloustieteestä. Uskontotieteessä tutkitaan pääsääntöisesti inhimillistä toimintaa kulttuurisessa kontekstissa. Uskontotieteen menetelmät ja yleiset teoriat ovat samoja kuin muilla sosiaalitetien aloilla. Uskontotieteen erityislaatu ei majoile näin ollen tieteen tekemisen tavoissa, vaan tutkimuskohteen erityislaadussa, niissä erityisissä teorioissa, joiden avulla uskonto käsitteellistetään. Maallikoilla, esimerkiksi aloittelevilla opiskelijoilla ja muilla uskonnoista kiinnostuneilla mutta tieteellisesti kouluttamattomilla on viljelejä ajatuksia uskontotieteestä. Osa olettaa, että uskontotieteen tarkoituksena on tieteellisin vertailumenetelmin löytää se paras ja oikea uskonto, johon verrattuna muut uskonnot ovat onnettoman valjuja. Osa puolestaan uskoo, että kaikkia uskonnollisia perinteitä vertailemalla voidaan löytää se universaali ylikulttuurinen uskonto, joka on kaikkien uskontojen ytimessä, ja joka olisi näin ollen tosi ja oikea. Osa uumoilee edelleen, että uskontotiede on jotenkin uskonnollista tieteen tekemistä tai tieteellisesti perusteltua uskonnon harjoittamista. Näiden harjojen karsiminen onkin melkoinen haaste ensimmäisen vuosikurssin aikana.

Uskontotieteen erityislaatu näyttäisi olevan kahtaalla:

- 1) Uskontotieteen tutkimuskohteena on oma erityinen kulttuurinen järjestelmä, jonka toiminta erottaa sen muista kulttuurisista järjestelmistä.
- 2) Uskontotieteen tutkimuskohteista osa kyseenalaistaa artikuloitusti uskontotieteen rationaalisuusperustan.

Näiden kysymysten tarkastelun lisäksi tarjoilen viisiosaisen testipatterin, jolla itse kukin voi arvioida uskontotieteensä järkipitoisuutta.

### *Uskonto kulttuurina ja kognitiona*

Ensimmäinen erityislaatu vie meidät välittömästi ikuisuuskyymysten äärelle: Onko uskonnolla riittäviä ja välttämättömiä ehtoja? Mitkä ilmiöt ovat uskontoa ja mitkä eivät? Yhä useampi uskontotieteilijä hyväksyy työhypoteesiksi ajatuksen, että uskonnollisissa ilmiöissä on kysymys ainakin siitä, että ihmiset ovat kulttuurisessa vuorovaikutuksessa postuloitujen yli-inhimillisten toimijoiden kanssa. Postuloidut toimijat voivat olla enemmän tai vähemmän persoonallisia, ja niiden suhde tieteeseen tai järjestäytyneeseen uskontoon vaihtelee tapauksittain. Perinteiset uskonnot sosiaalisina ja historiallisina ilmiöinä eivät enää ole kiinnostavia niinkään sen vuoksi, että niitä on käytetty uskontojen esikuvina, vaan sen vuoksi, että niissä tämä piirre on saanut laajat mittasuhteet.

Mainitulla työhypoteesilla operoitaessa maailma näyttää kuin tehdyltä uskontotiedettä varten. Uskontotieteen yksi haastavimpia ja palkitsevimpiä piirteitä lienee se, että uskontoa näyttäisi löytyvän melko monelta elämänalueelta: urheilu, ruokakulttuuri, tiede, politiikka, muoti, ruuanlaitto, talouselämä ja niin edelleen kaikki sisältävät aineksia, joissa uskonnon kriteerit toteutuvat. Tämä laajennus perinteisten uskontojen kentän ulkopuolelle on perusteltua sen vuoksi, että näin voidaan irrottautua historiallisiin uskontoihin ja uskontotieteen alkuvaiheeseen ankkuroituvasta uskontokäsitteestä, katsoa uskontoa systemaattisesti ja kysyä, millaiset mekanismit pitävät sitä yllä. Uskontotieteessäkin on nykyään lupa edetä, edistyä tieteellisen ymmärryksen kumuloitumisen tiellä.

Kulttuurisesti postuloitujen yli-inhimillisten toimijoiden lisäksi uskontotieteen teoreettiseen arsenaaliin ovat asettuneet pyhän käsite ja muut kategorioteoreettiset työkalut, esimerkiksi etnokronografiset erottelut koskien erilaisia aikakäsityksiä. Luokittelu kulttuurisena ilmiönä onkin perustavampi kuin yli-inhimilliset toimijat, jotka edustavat ihmisen kulttuurisen maailmassa olemisen yhtä keskeistä taksonomista työkalua: mikä on inhimillistä, mikä ei, entä millaisia kausaalisia voimia universumissa on, onko niillä intentionaalisia ominaisuuksia vai ei? Kulttuuri on jäsentämistä, kategoriointia, ja tähän perustuvaa ajankäyttöä. Uskonnoista on kysymys silloin, kun jäsentämisen työkaluina on yli-inhimillisiä toimijoita, niiden konstituentteina toimivia pyhiä rajanvetoja, tai ylisummaan ihmisenä olemisen rajoja konstituovia käsityksiä.

Uskonnon kulttuurisen luonteen alati täsmentyvä ymmärrys on tuonut uusia työskaloja uskontotieteilijöiden eteen. Mikään inhimillinen ei ole uskontotieteilijälle vierasta, vaan uskonnon alaan kuuluvia ilmiöitä voi etsiä

ja löytää mistä tahansa kulttuurisesta järjestelmästä. Uskontieteilijä näkee uskontoa myös siellä, missä maallikko ei sitä näkisi, esimerkiksi tieteessä, teknologiassa tai urheilussa. Juuri tässä on tieteellisen ymmärtämisen anti ihmiskunnalle: opimme näkemään maailman teorioiden avulla, ymmärtämään ilmiöiden välisiä systemaattisia yhteyksiä.

Mutta miten käy uskontotieteen ensimmäisen erityislaadun, jonka mukaan uskontotieteen tutkimuskohteena on oma erityinen kulttuurinen järjestelmä, jonka toiminta erottaa sen muista kulttuurisista järjestelmistä? Tämä vaatii täsmentämistä. Kulttuurin tasolla olevat uskonnolliset ilmiöt muodostavat varsin heterogeenisen joukon, jonka jaettu ominaisuus on juuri siinä, millainen kognitiivinen mekanismi nämä ilmiöt on tuottanut, eli millaisen teoreettisen ominaisuuden ne jakavat. Näin ollen uskonto kulttuurisena järjestelmänä viittaa pintarakenteen alla oleviin mekanismeihin, jotka tuottavat uskonnollisia ilmiöitä. Ilmiöiden identifiointikriteereinä on tämä niiden suhde alemman tason mekanismeihin.

Kulttuuristen järjestelmien tarkastelussa voidaan korostaa niiden vaihtelua, piirteiden runsautta ja yksilöllisiä piirteitä, tai kohdistaa huomio kulttuuristen piirteiden yhteiseen nimittäjään, niiden taustalla olevaan kognitiiviseen järjestelmään. Molemmat tutkimusotteet ovat oikeutettuja, ja pikemminkin toisiaan täydentäviä. Kulttuurin ”pinnalla” voi varautua ylläysten suihkuun, kognition tasolla taas vastassa ovat osapuilleen samat mekanismit, jotka toimivat muillakin elämän alueilla (*Honko* 2001).

Uskontotieteen suurimpia sudenkuoppia on yksinomaisen keskittyminen vain toiseen sarkaan. Kulttuurin pintailmiöiden koostamisesta tulee kevyttä epäteoreettista tarinaa, jossa kulttuurin yksityiskohdat eivät asetu systemaattisiin yhteyksiin. Vastavuoroisesti on esitetty, että liiallinen keskittyminen kognitiivisiin mekanismeihin unohtaa uskonnon tai minkä muun tahansa kulttuurisen järjestelmän erityislaadun. Näin ei ole, jos uskonnossa toimivat kognitiiviset mekanismit ovat yksinomaan tai suurimmaksi osaksi uskonnolle tyypillisiä. Kognitiivisten mekanismien puolella näyttäisi toimivan uskonnollisia ilmiöitä tuottava järjestelmä, johon kuuluvat:

- inhimillistäminen, erityisesti yli-inhimillistäminen
- arkisten intuitioiden koettelu

Kognitiivinen uskontoantropologia on ottanut erityisen vakavasti kognitiivisten mekanismien olemassaoloa koskevan postulaatin, suhteuttaen sen uskontotieteen antropologisiin ja yleisesti humanistisiin lähtökohtiin. Mitä tämä tarkoittaa? Kognitiivinen uskontoantropologia operoi kulttuuriantropologian viitekehyksessä, joten sille tyypilliset tutkimusasetelmat eroavat kognitiotieteen ydinalueilla toimivien tieteenalojen kuten psykologian tai tietojenkäsittelyopin tavoista tehdä tutkimusta, kokeellisen tutkimuksen ja mallintamisen paradigmoista.

Kokeellisessa tutkimuksessa

- luodaan hypoteesi teorian perusteella
- kerätään aineisto
- testataan hypoteesi
- arvioidaan hypoteesin ja sen taustalla olevan teorian uskottavuus

Mallintamisessa puolestaan

- rakennetaan teoriaperusteinen malli
- testataan mallin toimivuus

Kognitiivisessa uskontoantropologiassa ja uskontohistoriassa tehdään tulkintaa, eli luodaan tulkintahypoteeseja aineiston perusteella. Aineisto on ensin, ja sen avulla rakennetaan erilaisia tulkintoja. Kulttuuriantropologinen ja historiallinen eli lyhyesti sanottuna hermeneuttinen traditio edellyttävät aineiston monipuolista ja laajaa koostamista, ja liian yksipuolisesti kerättyä aineistoa pidetään pikemminkin haittana kuin etuna. Kognitiivisessa uskontotieteessä hypoteesit koskevat kognitiivisia mekanismeja ja niiden prosessoimia kulttuurisia malleja. Tulkintahypoteeseja arvioidaan ja koetellaan kuten muitakin tulkintoja, ja kognitiivisen uskontotieteen yksi vahvuus lieneekin siinä, että voidaan vuorotella erilaisten tutkimusparadigmojen välillä. Hermeneuttisesta, tulkintahypoteeseja luovasta holistisesta asetelmasta voidaan siirtää kokeelliseen asetelmaan, jossa yksittäisiä hypoteeseja arvioidaan rajatuissa ja kontrolloiduissa olosuhteissa. Kognitiotieteen samoin kuin aivotutkimuksen uusimmat löydökset antavat uskontotieteelle aivan uutta puhtia, varsinkin jos onnistumme säilyttämään myös hermeneuttisen tradition kestävätkin ainekset.

*Uskonnollinen robotti*

Kognitiivisen ihmis- ja kulttuurintutkimuksen yksi keskeisimpiä ajatuksia on se, että periaatteessa minkä tahansa elämänalueen eli intelligentin ympäristön toimijaksi voidaan rakentaa robotti, keinotekoinen ihmisen

kaltainen mekaaninen olio. Robotin ei tarvitse olla kyvykäs kaikilla aloilla, vaan riittää että se osaa jonkin elämänalueen ongelmia ratkaista. Kognitiotieteen perusvision mukaan meillä voisi olla matemaattisia robotteja (ja onkin), ruuanlaittorobotteja, siivousrobotteja, sosiaalidemokraattisia robotteja, terapiarobotteja ja – uskonnollisia robotteja.

Robottiteesin oletuksena on, että eri elämänalueisiin kuuluvia merkityksiä ja tekoja voidaan mallintaa, eli niillä on formaalisia ominaisuuksia, joita voidaan jäljitellä keinotekoisissa järjestelmissä. Tämän teesin eräs nimi on ”funktionalismi”, joka tässä yhteydessä tarkoittaa seuraavaa: merkitykset ja teot ovat toiminnallisia rooleja, jotka saavat identiteettinsä siitä, mitä suhteita niillä on järjestelmän muihin osiin. Esimerkiksi uskomus ”ulkona sataa” on funktionalismin mukaan se tila X, joka syntyy soveliaissa olosuhteissa, esimerkiksi kun ulkona sataa, ja saa aikaan soveliaista käyttäytymistä, esimerkiksi sateenvarjon mukaan ottamisen. Funktionalismin ja edelleen robottiteesin keskeinen konstituentti on merkitysten ja tekojen kokonaisuutta koskeva teoria T, joka kertoo muun muassa sen, mikä on soveliaista toimintaa. Ihmisen kohdalla eri elämänalueita yhdistää arkipsykologinen teoria, joka kuvaa ja ennustaa sen, miten uskomukset, arvot ja toiminta yleensä suhtautuvat toisiinsa. Yleisen arkipsykologisen välineistön lisäksi ihmiset kantavat erilaisia spesifeille elämänalueille tyypillisiä erityisteorioita: ruuanlaittoteorioita, ihmissuhdeteorioita ja uskonnollisia teorioita.

Robottiteesin uskottavuus riippuu siitä, voidaanko eri elämänalueita koskevia teorioita rakentaa. Äkkiseltään näyttää siltä, että toki voidaan. Kysymys on vain siitä, kuinka hyvin onnistutaan tekemään etnografista tutkimusta esimerkiksi etnomediinän alalta. Etnografisen perusaineiston avulla voidaan rekonstruoida kansanomaista lääkintää ja tautikäsitteitä koskeva etnotiede, eli etnomediini. Systemaattista etnomediinää kantava systeemi on kansanlääkintärobotti, eli keinotekoinen olio joka osaa toimia älykkäästi kansanlääkinnän alueella.

Ajatus uskonnollisesta robotista on monelle *contradicto in adjecto*. Mutta miksi? Tokihan uskonnollisia elämänalueita, niihin liittyviä merkityksiä ja tekoja voidaan systemaattisesti kuvailla, ja uskonnollista toimintaa koskevia etnografisia systematisointeja on vaikka kuinka paljon. Yksi syy lienee siinä, että uskonnon ajatellaan olevan niin tunnepitoinen asia, ettei robotti siihen pystyisi, koska robottien ajatellaan olevan tunteettomia. Eli vaikka robotti voisi representoida yli-inhimillisiä toimijoita ja itse toimia älykkäästi niiden yhteydessä (rukoilla, loitsia ja niin edelleen), sen toiminta ei olisi uskontoa vaan uskonnon jäljittelyä, koska siitä puuttuisi aito tunne. Tässä vasta-argumentissa on se heikkous, että samalla argumentilla myöskään siivousrobotti ei siivoaisi, vaan pelkästään jäljittelisi siivoamista, koska siltä puuttuu aito ja intensiivinen siivoamisen tunne, sisäinen elämys siitä mitä se on tekemässä. Eli uskonnon kokemukselliseen puoleen vetoaminen ei ole ongelmatonta. Toinen ongelma tässä vasta-argumentissa on se, että itse tunteen ilmiö pitäisi avata. Voidaan nimittäin väittää, että sikäli kuin tunne vaikuttaa representaatioiden keskinäisiin suhteisiin ja toiminnan laatuun, sitä voidaan mallintaa, eli se voidaan integroida osaksi uskonnollista etnotiedettä.

Toinen, vielä huonompi vasta-argumentti on se, että uskonnollista robottia ei voida ylisummaan rakentaa, koska uskonto on niin erityislaatuista. Tämä saa kysymään, eikö uskonto olekaan säännönmukainen kulttuurinen elämänalue, jota voidaan etnografian keinoin tutkia ja jonka piirteitä voidaan systeemien avulla kuvata. Tämän vasta-argumentin heikkous on siinä, että jos uskonto ei ole kulttuurinen systeemi, niin mitä se sitten on. Vasta-argumentti tuottaa näin ollen enemmän ongelmia kuin mitä se ratkaisee.

Vakavin vasta-argumentti on seuraava: ”Jos kerran olisi mahdollista tehdä uskonnollinen robotti, niin miksi moista ei ole valmistettu, vaikka sen täytyisi olla houkutteleva rakennuskohde? Se ei siis ole toteutettavissa.” Robottiteesi koskee robotin periaatteellista mahdollisuutta, kun taas vasta-argumentti puuttuu siihen kontingenttiin seikkaan, ettei robottia ole varsinaisesti rakennettu. Toimivia robotteja on enimmäkseen prosessiteollisuuden palveluksessa ja asiantuntijajärjestelmissä, ja siivousrobotitkin ovat vielä aika kaukana siitä ideaalista, jonne uskotaan pääsevän kunhan tuotekehittely osuu kohdalleen.

Uskonnollisen robotin periaatteellinen mahdollisuus on innostava tutkimuksellinen työkalu.

Uskontoantropologit ja historioitsijat pääsevät tämän metaforan avulla kysymään aineistoiltaan ja esimerkeiltään, millaisia representaatioita osallisilla toimijoilla pitäisi olla, jotta he osaavat toimia soveliaalla tavalla. Tämä kysymyshän on perinteisesti esitetty kulttuuriantropologiassa ja muussa hermeneuttisessa tutkimuksessa, mutta robottimetafora antaa kysymysten ja vastausten vuorottelulle täsmällisemmän kehikon. Se ohjaa rakentamaan mallia, eksplikoimaan merkitysjärjestelmät kokonaisuudessaan ja kysymään, millä tasolla merkitysten pitäisi olla läsnä, jotta ne mahtuisivat yhteen robottiin.

Näin ollen uskonnollinen robotti ei ole asia jota uskontotieteilijän pitäisi kavahtaa, vaan hyödyllinen työväline, joka edistää tutkimuksen tekemistä. Uskontotieteen työkaluna robottimetafora ei näin ollen implikoi sitä, että olisimme robotteja, vaan ainoastaan sen, että meidän ominaisuuksiamme voitaisiin korvata roboteilla.

*Uskonnot uskontotieteen kyseenalaistajina*

Uskontotieteen tutkimuskohteet eivät näe itseään robotteina, eivätkä he robotteja olekaan, vaan ihmisiä.

Uskontojen yksi tunnusmerkki lienee siinä, että maailmankatsomuksellisia järjestelminä uskonnot kyseenalaistavat tieteen yksinoikeuden todellisuuden tulkintaan. Uskontojen yksi jaettu viesti kuulijoille on, ettei tieteellinen maailmankuva kerro kaikkea tarpeellista universumista, vaan että maailmankaikkeudessa on yli-inhimillisiä joskin ihmisenkaltaisia merkityksenantoja ja niistä seuraavia tarkoituseriä, jotka eivät ole löydettävissä tieteen keinoin. Muiden sosiaalitieteiden kohdalla tilanne ei ole samanlainen. Uskontotiede kohtaa tutkimuskohteessaan todellisuuden, joka kyseenalaistaa tieteen tyhjentävän selitysvoiman. Tämä on erityisen haasteellista uskontotieteen opetuksen ja tutkimuksen kannalta.

Ihminenhan enkulturoituu ajattelemaan, että hänen oma näkemyksensä maailmasta on se oikea, ja että oman viiteryhmän tapa tulkita todellisuutta on paras mahdollinen. Vartumme etnosentriseksi, jollaiseksi päätyminen ei vaadi mitään erityisiä ponnistuksia. Uskontotieteen sekä yleisemmin sosiaalitieteen keskeinen pedagoginen haaste onkin tarjoilla ensimmäisten vuosien opiskelijoille ajatusta, jonka mukaan on olemassa erilaisia maailmankuvia, jotka ovat yhtä päteviä omista kulttuurisista lähtökohdistaan tarkasteltuina, ja joita ei oikeastaan voi asettaa paremmuusjärjestykseen. Tämä kulttuurirelativismiin ilosanoma on vaikutuksiltaan järjestyttävä, kun opiskelija näkee inhimillisen toiminnan kulttuurisessa kontekstissaan: uskonnolliset perinteet, tieteelliset maailmankuvat, omat arkiset tulkinnat, kaikki näyttäytyvät suhteellisina, ja tällä näkymällä voi olla varsin vapauttava vaikutus. Se irrottaa ajattelua totutuista urista, ja laittaa opiskelijan kyseenalaistamaan erilaisten todellisuuden käsitteellistämistapojen oikeutusta. Kulttuurirelativismi on mainio tuuletusväline, jolla luutuneet ajatustottumukset saadaan sijoiltaan.

Uskontotieteen kohdalla kulttuurirelativismi ulottuu monesti itse tieteen tekemisen perusteisiin, uskontotieteen tutkimuskohteet kun tarjoavat auliisti vaihtoehtoisia tapoja käsitteellistää todellisuutta – tapoja, jotka perustuvat intuitioon, pyhien tekstien auktoriteettiin tai perinteiden kaavoihin. Erilaisia tietämisen tapoja ja niiden varaan rakentuvia maailmankuvia on runsaasti (*Goonatilake* 1998).

Kulttuurirelativismiin vapauttavan alkusanoman jälkeen seuraa ongelmia. Yritys eläytyä tutkimuskohteen elämissä maailmaan saa opiskelijan epäilemään tieteellisen toiminnan mielekkyyttä. Epäily on sinänsä oikeutettua ja virkistävää, mutta huolimaton tieteellisen ajattelun sivuuttaminen on, kuten sanottua, huolimaton. Tieteellinen maailmankuva ei ole mikä tahansa maailmankuva, jonka voi asettaa samaan asemaan uskontotieteessä kuvattujen maailmankuvien kanssa. Noiden maailmankuvien ja niihin liittyvien kulttuuristen käytäntöjen (kristinusko, hindulaisuus, luontomystiikka, saatananpalmvonta ja niin edelleen) kuvausten mielekkyysehtona on, että niiden kuvauksessa käytetyt tieteelliset menetelmät ovat parempia kuin jotkin muut menetelmät. Eihän niitä muutoin kannattaisi käyttää. Näin ollen jokainen uskontotieteilijä, joka väittää tieteellisen maailmankuvan olevan vain yksi maailmankuva muiden joukossa, on pragmaattisesti ristiriitainen, koska hänen oma toimintansa – uskontotieteen tekeminen – sitoutuu tieteellisten menetelmien mielekkyyteen eli siihen, että ne ovat parempia kuin jotkin muut menetelmät. Nicholas Rescher (1988) kutsuu tätä asetelmaa käsitteelliseksi minäkeskeisyydeksi, ja se on yksi rationaalisen toiminnan tukipilareita. Vaikka uskonnollinen uskomus voikin olla episteemisesti oikeutettu joissakin konteksteissa, tätä se ei ole tieteen tekemisen kontekstissa. Uskontotieteen opetuksen kannalta yksi kesto- ja haasteita on opiskelijoiden luotaaminen relativismin virkistävästä pyörteistä käsitteellisen minäkeskeisyyden tunnustamiseen. Muut tiet vievät muihin maailmankatsomuksiin ja tieteellisen toiminnan hylkäämiseen.

Mutta relativismin omituiset versiot elävät ja voivat hyvin uskontotieteessä. Kulttuurirelativismiin ja hermeneuttisen tulkintatradition yhdistäminen on yksi syy sille, miksi esimerkiksi Suomessa teologinen uskonnontutkimus on edelleen voimissaan. Ajatellaan, että koska eri tieteelliset ja uskonnolliset traditiot ovat samanarvoisia, uskonnontutkimusta vain edesauttaa se, jos uskontoja tutkitaan kristillisen teologian keinoin ja lähtökohdista käsin. Teologian tutkimusvälineistö ei sinänsä ole vinoutunutta, vaan tavanomaista ihmis- ja teksti-tulkinnan työvälineistöä, mutta ongelmanasettelut, uskonnon käsitteellistäminen, uskonnon ja kulttuurin suhteiden ymmärtäminen tekevät hallaa uskontotieteen kokonaisuudelle.

### *Testaa uskontotieteesi*

Uskontotiede voidaan laittaa ainakin viiteen testiin sen selvittämiseksi, millainen osuus siinä on omituisilla aineksilla.

Ensimmäinen on robottitesti: jokainen tutkimusasetelma, jossa uskonnollinen toimija voidaan mielekkäästi rekonstruoida robottina, on järkevä.

Toinen testi on uskontojen tulevaisuustesti: jos uskontojen tulevaisuutta ei voida arvioida samalla tavalla kuin muiden yhteiskunnallisten ilmiöiden tulevaisuutta, jotakin on lähtökohtaisesti pielessä.

Kolmas on joulupukkitesti: jos ajatus siitä, että kristinuskon hahmot tulisivat tulevaisuudessa olemaan samalla uskomusosastolla kuin joulupukki, tuntuu intuitiivisesti vastenmieliseltä, palaa lähtöruutuun korjaamaan intuitioita.

Neljäs testi on kristinuskotesti: jos uskonnollisten perinteiden vertailussa ainoat piirteet, joita saadaan esiin, ovat kristinuskon keskeisiä teemoja, palaa lähtöruutuun.

Viidentenä olen tarjoillut myrmekologi- eli muurahaistutkijatestiä: uskontotieteilijä voisi verrata itseään muurahaistutkijaan, jolle on itse asiassa varsin hyödyllistä se, ettei hänellä ole kaikkia samoja ominaisuuksia

kuin tutkimuskohteellaan. Liika eläytyminen tutkimuskohteen elämismailmaan sammuttaa ymmärryksen. Uskontotiede on näin ollen paljon vartijana: sen tutkimuskohteista osa kyseenalaistaa tuntemamme parhaan tietämisen välineen eli tieteen oikeutuksen, ja samaan aikaan kulttuurirelativismiin perustuva traditio kannustaa kysymään, mikä on tieteellisen toiminnan kulttuurinen perusta. Moisisessa jännitteisessä tilassa on paljon voitettavana, mutta myös paljon menetettävänä. Uskontotieteen opetuksen yksi kestävimpiä neuvoja onkin: pidä pääsi kylmänä.

*KIRJALLISUUTTA:*

Goonatilake, Susantha (1998): *Toward a Global Science*. Indiana University Press, Bloomington 1998.

Honko, Lauri (2001): ”Kulttuurin pinta ja pohja”. *Tieteessä tapahtuu* 8/2001: 25-30.

Rescher, Nicholas (1988): *Rationality*. Clarendon Press, Oxford 1988.

*Kirjoittaja on Turun yliopiston uskontotieteen lehtori.*